

A repercussão do movimento indígena Aldeia *Maraká'nà* em ações de emergência identitária indígena em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2006 – 2018) – Txemím *Puri* - Povo *Puri*: O “caminho de volta”

Txâma Xambé Puri¹

Resumo: O advento da colonização não resultou terminantemente no extermínio das populações nativas, mas na investida da submissão desses ao programa –não efetivado – de uma sociedade homogênea. A aldeia *Maraká'nà*, ao longo de sua história tem se constituído referência para indígenas presentes na metrópole –por variadas razões – a possibilidade de vivência do âmbito coletivo de suas identidades e retomadas das mesmas.

Palavras-chave: Povo *Puri*, etnogênese, identidade étnica, Aldeia Maracanã.

The repercussion of the *Maraká'nà* village indigenous movement on indigenous identity emergency actions in an urban context in the city of Rio de Janeiro (2006 – 2018) – Txemím *Puri* - *Puri* people: The “way back”

Abstract

The advent of colonization did not absolutely result in the extermination of native populations, but in the onslaught of their submission to the program -not carried out- of a homogeneous society. The *Maraká'nà* village, throughout its history, has been a reference for indigenous people present in the metropolis - for various reasons - the possibility of experiencing the collective scope of their identities and their resumption of them.

¹ Txâma Puri. Do povo *Puri*, Historiadora - UERJ, integrante dos movimentos: Resistência indígena *Puri*; Txemín *Puri* - Grupo de revitalização e ensino da língua *Puri*, resgate e preservação da História e Cultura *Puri*; Movimento Indígena em contexto urbano Resistência Aldeia *Maraká'nà*. Autora do livro *Txemín Puri - O povo Puri*.

O tema identidade tem sido um dos grandes objetos de reflexão na atualidade globalizada. A complexidade do tema o torna terreno fértil que possibilita debates em várias áreas de estudo. Nas últimas quatro décadas é percebido no Brasil um crescente quadro de indivíduos que se auto afirmam indígenas. Isso está relacionado à conjuntura no fim de 1970 e início de 1980 em que lideranças indígenas ganharam espaço e voz no cenário público em protesto contra o projeto, por parte do antigo Ministério do Interior a qual a FUNAI estava subordinado, de alteração no Estatuto do Índio Lei nº 6.001173, prevendo a “emancipação” dos sujeitos indígenas considerados “aculturados”, alegadamente em nome da “integração” do índio à sociedade brasileira. Momento também em que estava em debate na FUNAI a definição de critérios mínimos de aspectos culturais que justificariam ao sujeito a identidade étnica indígena.² A autonomia, a autodeterminação e os direitos passam a ser reivindicados em detrimento das políticas assistencialistas, o que culmina com a incorporação na Constituição de 1988, do resguardo ao exercício dos usos, costumes e tradições das populações indígenas. Com isso, conforme Victor Ferri Mauro³ ocorre o estabelecimento e fortalecimento do movimento indígena no cenário nacional e a condição estigmatizada do ser indígena passa por um momento de positiva significância, favorecendo o desencadeamento dos processos de etnogênese.

Movidos pela precariedade das condições de vida no meio rural, conflitos fundiários e/ou a considerada necessidade de formação acadêmica enquanto ferramenta de luta, indígenas migram para os espaços urbanos. O censo de 2000 apresenta esse fenômeno: a pesquisa identificou que à época quase 50% desses indivíduos viviam em cidades. A população auto declarada indígena entre os censos de 1991 e 2000, 3 referentes a região do Rio de Janeiro apresentam significativo crescimento (1991: 8.956 / 2000: 35.934). Porém, no censo demográfico de 2010⁴, com a inclusão

² Mauro, Victor Ferri. Etnogênese e reelaboração da cultura entre os krahô-kanela e outros povos indígenas. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v.7, n.1, p. 40-45 jan./jun.2013.

³ Idem. Etnogêneses indígenas e resgate (ou invenção) da cultura tradicional. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 37-94, jan./jun. 2013

⁴ IBGE, Os indígenas no Censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor raça. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: http://ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acessado em 15/03/2019.

dos critérios, língua falada no domicílio e especificação de pertencimento étnico, apresenta uma expressiva diminuição (15.894) desses auto declarados, não incluídos na categoria devido aos parâmetros citados.

ALDEIA MARAKÁ'NÀ – LUGAR DE IDENTIDADE.

A experiência que hoje é conhecida como Aldeia *Maraká'nà* teve seu início em outubro de 2006, quando um grupo inicial de indígenas, representantes de aproximadamente dezessete etnias, ocupou o imóvel, então abandonado. O local, rebatizado na ocasião de Instituto Tamoio dos Povos Originários, passou a ser utilizado pelas etnias em atividades de promoção das culturas indígenas, como moradia e como um ponto de referência para outros indígenas de passagem pela cidade do Rio de Janeiro, à estudos e trabalhos; provenientes de diversos Estados Brasileiros. O imóvel ocupado, localizado no bairro do Maracanã, possui grande importância histórica para o indigenismo nacional e para os povos indígenas. Em que pese as críticas pertinentes à atuação –ou falta– desses órgãos, o local abrigou a primeira sede do Serviço de Proteção ao Índio em 1910, fundado por Marechal Rondon posteriormente substituído pela Fundação Nacional do Índio; e abrigou o 1º Museu do Índio, fundado por Darcy Ribeiro, que funcionou até 1978. O local ficou abandonado após o museu ser transferido para Botafogo, e se tornou palco da disputa entre indígenas e o Estado, com a ocupação iniciada em 2006 tendo seu primeiro despejo em 2013 mediante uma violenta e polêmica ação por parte da polícia, repercutida internacionalmente. A ocupação indígena enfrentou vários outros despejos, retornou ao espaço todas as vezes e segue até hoje com o aldeamento no local.

O aldeamento se deu em protesto contra a desvalorização do patrimônio cultural, material e imaterial, por seu valor histórico, e pela reivindicação do espaço à sua destinação histórica de local de estudo e valorização das culturas indígenas, a fim de destiná-lo à construção de um centro de referência na cidade do Rio de Janeiro para a cultura indígena aos moldes de uma Universidade Indígena; um local de vivência e resgate cultural principalmente para aqueles indígenas em contexto urbano, que enfrentam maiores obstáculos acerca de invisibilidade e legitimação. O



imóvel foi adquirido em 1865 pelo Duque de Saxe⁵, e desde 1984 estava em posse da CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento), antiga COBAL⁶, que o cedera para uso do Ministério da Agricultura: Trata-se de uma área de 14.300 metros quadrados, na qual situa-se o prédio do Antigo Museu do Índio, e que abrigava também o laboratório LANAGRO (do Ministério da Agricultura), destinado ao estudo e pesquisa de sementes domesticadas –e seus domesticadores, ou seja os povos nativos – para cultivo, já desativado na época da ocupação.

O aldeamento também se constituiu um espaço de formação, articulação e comunicação entre indígenas. A própria luta pelo espaço ocupado, bem como suas conexões com a esfera dos direitos e reivindicações indígenas, criava um ambiente altamente politizado. Esteve ligado também a outras iniciativas do movimento indígena, como o Acampamento Indígena Revolucionário em Brasília, que surgiu como protesto de diversos grupos indígenas –incluindo lideranças do aldeamento –que em 2010 foram à Brasília pedir a exoneração do então presidente da FUNAI, o antropólogo Mércio Meira, e a revogação do decreto 7.056/09 –que mudava a forma de organização da instituição, que deixaria de ser localizada nas aldeias, passando para cidades próximas.⁷

Para outros indígenas de fora do aldeamento *Maraká'nà*, que viviam na cidade do Rio de Janeiro, a ocupação constituía um espaço de encontro e comunicação, onde era possível ficar a par de informações envolvendo a política indigenista no país e até mesmo ter notícias de outros parentes e familiares em outros Estados, devido à circulação de indígenas entre aquela aldeia em contexto urbano e as terras indígenas em várias partes do Brasil. O público não-indígena, sejam os apoiadores comprometidos com a causa, sejam os frequentadores esporádicos, se atraíam movidos pelas causas sociais, pelos debates que o movimento suscitava ou devido a curiosidade e/ou admiração pelas práticas culturais próprias das várias etnias que por lá passavam; enquanto que os remanescentes indígenas,

⁵ Conforme declaração de venda de 1865, arquivada no Ministério da Justiça e Negócios Interiores

⁶ Conforme documento de registro, arquivado no Cartório de Registro de Imóveis do Rio de Janeiro (11º Ofício)

⁷ <http://acampamentorevolucionarioindigena.blogspot.com.br/>. Acesso em: 09/05/2018

buscavam reatar os laços com sua ancestralidade e vivenciá-la nessa experiência.

Dentre as atividades que ocorriam estavam as apresentações de cantos e danças das etnias, pintura corporal com grafismos, aula de língua indígena, produção e venda de comidas típicas, venda de artesanatos, palestras e debates sobre direitos e políticas indigenistas, práticas ligadas as espiritualidades e contações de histórias que abordavam temáticas indígenas ou contos de origem e eram mais direcionadas ao público infantil –muitos não-indígenas levavam seus filhos para essas visitas ao espaço. Em 2013 a ocupação já havia alcançado conhecimento internacional conhecida pelo nome de Aldeia Maracanã⁸ As atividades voltadas para o público externo eram momentos em que todos os interesses dos indígenas envolvidos confluíam: a geração de renda, a militância política e a visibilidade da cultura indígena. Também era um momento propício para fazer contatos com apoiadores não-indígenas, fosse no campo político ou no da promoção cultural. Nesses dias de atividade, cada indígena se empenhava em se adornar conforme elementos de especificidade étnica para marcar a presença de seu povo, pintar o corpo –o próprio e o dos visitantes que assim o desejassem –e apresentar sua cultura, em um exercício de afirmação de suas identidades, evocando sua etnia e avivando a memória de uma aldeia, porém em meio ao ambiente urbano.

Um denominador comum unia todos os indígenas envolvidos na Aldeia *Maraká'nà*, desde o tempo em que ela se chamava Instituto Tamoio dos Povos Originários: a destinação futura daquele espaço. A proposta nascida do grupo era a organização de um espaço onde os saberes originários pudessem ensinados, estudados com o mesmo status que o saber acadêmico, não-indígena. Seria um lugar onde os sábios, os pajés, os mais velhos das várias etnias nativas poderiam vir compartilhar seu conhecimento com indígenas e não-indígenas, contemplando os modos de aprender e ensinar e os tempos próprios das culturas indígenas, mas tendo o mesmo reconhecimento oficial dos saberes trabalhados nas

⁸ Disponível em <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/desocupacao-do-museu-doindio-repercute-na-midia-mundial,05069fef1849d310VgnVCM3000009acceb0aRCRD.html> Acesso 17 mar 2019



universidades convencionais⁹. Essa proposta aos moldes de uma Universidade Indígena estava articulada também a uma ideia de museu vivo, no qual as pessoas estariam de corpo presente apresentando a cultura de sua etnia, e portanto o espaço deveria ser um local de vivência e ponto de referência das existências e culturas indígenas também presentes no meio urbano.

A formalização da proposta da Universidade Indígena ocorreu em 2010, permanecendo sem resposta do poder público durante algum tempo. Em 2012, o Governo Federal passou o imóvel que abrigava a Aldeia *Maraká'nà* para o controle do Estado do Rio de Janeiro, em meio aos preparativos para a copa de 2014 e para as olimpíadas de 2016. A ideia de transformar o lugar num mero estacionamento para o estádio do Maracanã foi barrada pelas próprias regras impostas pela FIFA para a construção de estádios; no entanto, um projeto de fazer ali um museu olímpico surgiu como atendimento à pressão popular pelo tombamento do prédio, sem atender, contudo, às reivindicações dos indígenas. Houve tentativas de remover a aldeia para iniciar as obras, que não tiveram sucesso graças a resistência dos indígenas na ocupação e ao apoio de muitas pessoas que chegaram inclusive a acampar junto aos indígenas.

Entre o fim 2012 e o início 2013 o que se viu foi a divisão da Aldeia *Maraká'nà* em dois grupos: um que decidira assinar um acordo com o governo, abrindo mão da ocupação, da pauta da universidade indígena e do museu vivo tal como havia sido idealizado, em troca de moradia e da promessa da construção de um centro cultural – ainda que não no mesmo local e da mesma forma que fora pensada pelo movimento; e outro, que se recusava a abrir mão da área reivindicada e da proposta original do movimento. Por fim, uma parte dos indígenas assinou o acordo com o

⁹ AIR, CESAC e Instituto Tamoio juntos na luta pela preservação do Antigo Museu do Índio (RJ)". Publicado em 16/09/2010 no blog do Acampamento Indígena Revolucionário (AIR). Disponível em <http://acampamentorevolucionarioindigena.blogspot.com.br/2010/09/air-cesac-e-instituto-tamoio-juntos-na.html>. Acesso em: 09/05/2018. O CESAC é o Centro de Etnoconhecimento Socioambiental e Cultural Cauiré, fundado por guajajaras na cidade do Rio de Janeiro, e de participação decisiva na ocupação do antigo Museu do Índio em 2006. O nome é uma homenagem a Cauiré Imana, líder guajajara do séc. XIX

Governo Estadual, e deixou espontaneamente o espaço da Aldeia *Maraká'nà*, enquanto outra resistiu e foi retirada à força pela polícia¹⁰

O impasse criado pelo Estado resultou na formação dos dois grupos atuais: a AIAM (Associação Indígena Aldeia Maracanã), que reuniu os indígenas que aceitaram a oferta governamental, e espera pelo cumprimento dos acordos –hoje eles se encontram num conjunto de apartamentos do programa Minha Casa, Minha Vida –e a Resistência Aldeia *Maraká'nà*, que reuniu os indígenas que continuaram lutando pela proposta inicial da universidade indígena –eles se encontram até hoje acampados no aldeamento “Resistência Aldeia *Maraká'nà*” formado ao lado do prédio, do antigo Museu do Índio

Discurso de Daniel *Puri* em 26 de março na Câmara dos vereadores do Rio de Janeiro – Audiência da Aldeia Maracanã após o despejo:

Xutéh toxá, ah Ava'i Ava Jegwá*. Boa tarde, meu nome é Ava'i Ava Jegwá. No registro civil brasileiro obrigatório, Daniel, da etnia Puri. Eu estou aqui representando a Aldeia *Maraká'nà*. Eu gostaria de (aplausos e manifestações dos ouvintes). [...] Se por um acaso eu me alongar um pouco, [...]se por acaso eu falar um pouco mais do que outras pessoas falaram, isso pode se dar pelo simples fato de que não é um indígena tem a oportunidade de entrar nessa casa[...]A coisa que mais interessou até hoje, que estava na mão do indígena, para o não indígena que chegou aqui nesse país, foi a sua terra. Com o passar do tempo, todas as terras que inicialmente eram indígenas, passaram a ser de outros donos. Com o passar do tempo, a população indígena que ocupava vastos territórios, passou a ser assassinada para ocupar cada vez menos terras. Esse processo continua em curso[...]Com tudo isso, nós ainda temos mais de 305 etnias indígenas nesse país. Porém, a batalha pela sobrevivência é muito difícil. Então, já que a audiência é sobre cultura e eu não quero ser acusado de fugir do assunto, então vamos falar de cultura. Cultura pelo que eu pude estudar, ela significa tanto as manifestações artísticas, os produtos culturais que a gente toma contato, como também cultura pode significar um modo de vida. No caso da cultura indígena, significa as duas coisas. Então, tudo que eu estou trazendo aqui, colares, cocar, pintura corporal, tudo isso pode ser tomado como arte, ou pode ser todo como: expressão de um modo de vida. A arte na cultura indígena não está separada da vida. Então, nesse sentido, quando se fala bem da arte indígena, mas não se permite ao indígena ter a terra que vai possibilitar à ele o modo de vida, então isso é

¹⁰ “Polícia inicia retirada de índios da Aldeia Maracanã”. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/03/130322_aldeia_cq . Acesso em: 10/05/2018.

hipocrisia. Na verdade não se está defendendo arte indígena. É de se perguntar por que nós temos um museu do índio em Botafogo onde tem vídeos sobre índios, onde tem fotos de índios, onde tem produtos culturais sobre índios, que eu acho muito bom que existam, mas não se tem o índio vivo[...]Então, já que eu estava falando sobre disputa de terras, a gente sabe que a gente tem a maioria das terras na cidade divididas entre comércio, indústria, poder estatal, e nós temos pouco espaço pra cultura. Aquele espaço, (Aldeia Maracanã) é um espaço que se destina a cultura indígena, [...] desde 2006 o que nós colocamos ali, foi cultura indígena. [...] Então, se vamos falar em termos de cultura do ponto de vista do modo de vida, eu conheço algumas maneiras da cultura se modificar, uma delas é pela imposição de uma cultura sobre outra, como tem acontecido no Brasil infelizmente desde a chegada do outro Cabral. E continuamos nessa toada. [...]Então, pra que todo saibam, não é pra pegar apenas e abraçar a causa indígena, como se o índio fosse aquele que precisa que alguém tome conta dele coitadinho, porque é moralmente injusto acabar com a raiz do Brasil. É preciso saber o seguinte, muita gente fala que lugar de índio é na floresta; sim, a raiz da nossa cultura tá na floresta, mas o que estão fazendo com a floresta? Estão fazendo a mesma coisa que está nesse quadro aí (aponta para uma pintura na parede na câmara), onde estão os indígenas nesse quadro? Estão nas margens. O que fizeram com o Brasil foi abrir uma imensa clareira, nós estamos nas margens. Nós estamos nas matas, mas nós sabemos que precisamos estar nas cidades, porque a cidade que determina que vai derrubar a mata, por isso nós estamos nas cidades. A aldeia maracanã ela não é, não foi e nem vai ser apenas uma solução de moradia, porque nós não temos prazer em ficar respirando fumaça de automóvel não. Mas nós estamos aqui respirando fumaça de automóvel, levando gás de pimenta no rosto, infelizmente a pequena Zahy de 2 anos de idade (criança indígena presente no momento do despejo da aldeia pela polícia) já aprendeu essa lição e agora ela vê uma multidão quando está na rua e ela chora e coça o olho. Essa é a lição que nós estamos aprendendo. Só que a gente não está desistindo, a gente enfrenta tudo isso porque a gente sabe que se agente quiser fazer com que o Brasil seja menos cruel com suas próprias raízes, se agente quiser que a cultura indígena consiga dialogar, que é isso que a gente fez na aldeia Maracanã nesses 6 anos de contação de Histórias todos os sábados, nós abrimos sempre os portões para as pessoas virem, virem nossa dança, nosso canto, nossa música, conversarem com a gente, comerem da nossa comida. Nós estamos aqui para fazer diálogo. [...] O que nós estamos querendo aqui, não é um tetinho pra nossas cabeças não, é preciso que fique bem claro, que eu estou representando um grupo de indígenas que teve que brigar com seus próprios parentes pra aceitar pirulito, espelho, pra enganar a gente. Nós não queremos espelhinhos não, nós queremos nossas terras. Se nós estamos naquele lugar, se defendemos aquele lugar, é pra ser uma embaixada indígena, um espaço de cultura, [...] a gente acredita que a gente tem alguém coisa sim pra colaborar com a cultura desse país. Pra ser algo menos subserviente, de se ajoelhar pra Eike Batista, se ajoelhar pra Odebrecht, se ajoelhar diante de FIFA, se ajoelhar diante de Comitê Olímpico, ou pro que é que seja. Posso assegurar uma coisa, se o secretário teve medo de vir pra cá, eu espero que nós indígenas não tenhamos nada a ver com isso, porque as únicas armas que nós temos é nossas pequenas crianças que vão continuar isso aqui mesmo depois da nossa morte. A única arma que a gente tem é o maracá que eu tô com a mão calejada de tocar 10 horas seguidas durante a desocupação. A nossa arma é a nossa própria existência, é a nossa cultura. E se isso mete medo em alguém, então pode ter medo, porque isso só vai desaparecer quando o último indígena

morrer nessa terra, e eu espero que isso não aconteça nunca, e nós contamos com vocês pra que isso não venha a acontecer. Então, a Aldeia Maracanã, não é minha não é só dos meus parentes, ela é de todos vocês também. Obrigado.

*Nome de batismo recebido dos Guarani Kaiowá. Nessa ocasião, o nome de Daniel na língua Puri ainda não havia sido formado. O nome Tutushamum que é a junção dos animais Tutu – tatu e Shamum – cobra, foi formado após ter recebido parte do corpo desses 2 animais, que passaram a fazer parte do seu adorno.

Após várias ações de reocupação do território, seguidas de violentos despejos, atualmente a Resistência Aldeia *Maraká'nà* segue no local com algumas famílias indígenas e apoiadores. Realizam a retirada do asfalto que foi colocado em todo o território após o 1º despejo, realizam reflorestamento, plantio de gêneros medicinais e alimentícios, colhem alimentos do próprio plantio no local em exercício de autonomia alimentar; as aulas de Tupi-guarani continuam sendo ministradas por Urutau Guajajara e sua esposa Potyra Krikati Guajajara além de juntamente administrar e dar suporte à todas as atividades comum à todos no local, organiza o chamado Círculo sagrado de mulheres, reunião que ocorre periodicamente e é aberto somente à mulheres –indígenas e não indígenas –que tem por objetivo preservar e compartilhar a importância da figura da mulher, da força feminina, para si e em seu grupo social, a partir das perspectivas indígenas. A resistência *Maraká'nà* continua realizando atividades de cunho pedagógico acerca das culturas e saberes dos povos indígenas –palestras, congressos, rodas de conversa – direcionadas à população geral e com foco à educadores e instituições de ensino; oficinas de artesanato para não-indígenas e sobretudo para indígenas na cidade que aprendem ou reaprendem esse meio de autonomia financeira, oficinas de construções tradicionais, recuperação do solo, entre outras atividades. Os dias são encerrados com a tradição da fogueira em roda de *maraká*. Sendo para muitos indígenas na cidade do Rio de Janeiro, distantes de suas aldeias –ou desaldeados –e seus povos, o único espaço referência para a vivência coletiva dessa prática ritualística. Significativo número de *Puris* se encontram entre esses.

TXEMÍM PURI – O POVO PURI

O termo “Puri”, tem origem na língua dos Coroados, significando “ousado”. Isso dever-se-ia ao modo surpresa como esses indígenas atacavam seus inimigos. Os *Puris* e *Coroados* eram denominados um pelo outro da mesma forma. Segundo o depoimento dos antigos os *Coroados* e os *Puris* teriam formado uma única nação¹¹ Registros e análises linguísticas referentes tanto à língua falada pelos *Puris* quanto a falada pelos *Coroados*, resultam em que trata-se de dialetos de um mesmo idioma e a língua *Koropó* integrante da mesma família linguística.¹² Por esta razão, os trabalhos produzidos acerca dos *Puris*, sua cultura e processo histórico, comumente apresentam associada a etnia Coroados. Também é apontada origem comum dos *Coropós* juntos aos *Puris* e *Coroados*¹³

Os *Puris* pertencem ao tronco linguístico *Macro-Jê*.¹⁴ Os primeiros registros acerca dos *Puris*, datam da segunda metade do século XVI. O contato com os grupos indígenas de territórios tradicionais nos sertões se intensificou a partir da expansão colonial do litoral em direção ao interior.

O povo *Puri* se espalhava por uma extensa região, que incluía todo o território regado pela bacia hidrográfica do Rio Paraíba do Sul, desde o atual estado de SP até a sua foz, os diversos afluentes como o Itabapoana, o Preto, o Pomba, o Muriaé e seus subafluentes. O território tradicional incluía diversas ramificações da Serra do Mar (entre RJ e SP) e as serras da Mantiqueira (RJ, SP e MG), das Frecheiras (entre os rios Pomba e Muriaé, RJ) e do Brigadeiro (anteriormente denominada “Serra dos Arrepiados”, a nordeste da nascente do Rio Muriaé, MG). Os *Puri* se

¹¹ AGUIAR, José Otávio. Revisitando o tema da guerra entre índios *Puri*-coroados da Mata Central de Minas Gerais nos oitocentos: relações com o estado, subdiferenciações étnicas, transculturações e relações tensivas no vale do Rio Pomba (1813-1836). In: *Mnemosine Revista*. Volume 1, Nº 2, jul/dez 2010. p.112.

¹² Loukotka Cestemir: La família linguística coroados. In: *Journal de la Societé des Americanistes*. Tome 29 n}1, 1937.

¹³ LOURES OLIVEIRA, A.P.P. ; A etnohistória como arcabouço contextual para as pesquisas arqueológicas na Zona da Mata Mineira. *Canindé Revista do Museu de Arqueologia de Xingó*, Xingó, v. 3, p. 245-273, 2003.pag 15

¹⁴ SENA, N. Toponymia Geographica de origem brasílico-indígena em Minas Gerais. *Revista do Archivo Público Mineiro*. Anno XX, 1924. Belo Horizonte:Imprensa Oficial de Minas, 1926. P. 145-176 In LOURES OLIVEIRA, A.P.P. A etnohistória como arcabouço contextual para as pesquisas arqueológicas na Zona da Mata Mineira. *Canindé Revista do Museu de Arqueologia de Xingó*, Xingó, v. 3, p. 245-273, 2003. p 15.

estendiam também pelo rio Manhuaçu, adentrando o atual território do ES até o rio Doce, onde entravam em constantes confrontos com os *Borum*, designados genericamente como “Botocudos” no XIX¹⁵. No séc. XVIII, antes de serem vendidos como escravos, os *Puris* foram estimados em mais de 5.000 indígenas.¹⁶

A partir da segunda metade do século XVIII, o interior, supostos “desertos” do Brasil, foi objeto de interesse das autoridades. É nesse contexto que são fundados os aldeamentos tardios¹⁷ como estratégia de controle e submissão dos grupos indígenas dessa região. A formação desses aldeamentos de contenção, ao contrário do sentido que carrega a denominação de “desertos”, terras livres; evidencia a efetiva presença indígena nesses territórios.

No final do século XVIII e início do XIX, o avanço das fronteiras agrícolas em direção às terras do interior do Vale do Paraíba atingiram suas maiores proporções. O povo *Puri*, a partir principalmente da ocupação de suas terras tradicionais pelo latifúndio cafeeiro, sofreu grande diáspora¹⁸. De um lado estava colocado a guerra justa¹⁹, imposta aos índios bravos, –

¹⁵ MOTTA SOBRINHO, Alves. A civilização do café (1820-1920). 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1978. p. 19

¹⁶ FREIRE e MALHEIROS. FREIRE, José Ribamar Bessa e MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro, EDUERJ, Rio de Janeiro 2010, p. 13. e LAMAS, Fernando. Os indígenas de Minas Gerais: Guerra, conquista da terra, colonização e deslocamentos. 2012.p.233.

¹⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003,p.36.

¹⁸. O termo diáspora se refere à dispersão de um povo em consequência de preconceito ou perseguição política, religiosa ou étnica. Tal definição serve para pensarmos a situação dos povos indígenas brasileiro, que desde o início do processo de colonização vivenciaram em constante movimento de fuga para áreas interioranas procurando escapar do julgo lusitano. Essa fuga, ou melhor, esse abandono de um determinado território, não implicava, obrigatoriamente, no abandono de determinadas tradições sócio-culturais que caracterizavam os indígenas. A mudança do lócus não conduz a uma descaracterização total, apenas parcial, já que adapta-se para sobreviver. Entretanto a diáspora indígena foi mais do que uma mera troca de lugar, pois foi forjada por lutas sangrentas que violentavam não somente o próprio corpo indígena, como também sua forma de produção cultural. HALL, Stuart. Da diáspora. Tradução: Liv Sovik. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003: p.44. In: LAMAS, Fernando. Os indígenas de Minas Gerais: Guerra, conquista da terra, colonização e deslocamentos. 2012.p.227.

¹⁹ A chamada “guerra justa” consistia no ataque armado aos territórios indígenas pelas tropas, que realizavam capturas incluindo mulheres e crianças. Os indígenas capturados se tornavam propriedade dos seus captores e podia ser vendidos como escravos aos colonos, à Coroa Portuguesa e aos próprios missionários. Era ao mesmo tempo uma

aqueles que não queriam ser recolhidos aos aldeamentos criados, de outro, havia a própria prática do aldeamento, que além de modificar o modo de vida desses povos (impactando hábitos, organização social e língua) ainda permitia que a mão-de-obra indígena fosse requisitada para a realização de trabalhos que o governo entendesse necessários –à exemplo da participação indígena decisiva na abertura de estradas, na construção de grandes obras, como o Aqueduto da Carioca, a Casa de Fundição e o Senado, no aterro de áreas para a abertura de novas ruas e em engenhos de particulares.²⁰ Documentos primários e relatos de viajantes no século XIX, citam fracassos das tentativas de aldeamento dos *Puri* –por motivo de sucessivas fugas, ou morte da maioria deles em poucos anos; descrevem os *Puris* como “nômades por excelência”, sendo assim, antagônicos à vida sedentária no padrão dos aldeamentos.²¹

Nessas circunstâncias, “índio” referia-se apenas aos integrantes dos aldeamentos, à população indígena não aldeada era usada a denominação de “negros da terra” ou “gentios da terra”; em fins do século XVII, esses eram denominados apenas “negros”. Apenas no século seguinte e com o aumento da presença de africanos escravizados, outros termos foram utilizados para se referir aos indígenas.²² Quando se fala em escravidão, essa é automaticamente e quase que somente, associada à negros trazidos da África, devido pouca produção à respeito dos primeiros escravizados no Brasil, os indígenas.²³

Importa destacar que apesar de todos os males, mesmo nos aldeamentos, grupos indígenas não se resumiram unicamente a condição de dominação; também agiram sobre esses espaços enquanto agentes de

operação de recrutamento de força de trabalho e retirada dos indígenas das áreas de interesse. Em carta de 5 de julho de 1559 ao governador Tomé de Souza, o padre Manoel da Nóbrega reconhecia esse duplo objetivo, ao recomendar que a terra e os indígenas fossem repartidos entre os colonos que ajudassem a conquistar e senhorear. FREIRE e MALHEIROS. FREIRE, José Ribamar Bessa e MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro, EDUERJ, Rio de Janeiro 2010, p. 52

²⁰ FREIRE, José Ribamar Bessa e MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ. 1997. p. 62

²¹ REIS, 1965, p. 152 = REIS, Paulo Pereira dos. Os *Puri* de Guapacaré e algumas achegas à história de Queluz. Revista de História, 1965. v. 61, p. 117-158.

²² MONTEIRO, John. 1994. Negros da Terra. Índios e Bandeirantes na Formação de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras. p 165.

²³ FREIRE, José Ribamar Bessa e MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ. 1997. p. 51.



suas histórias, ressignificando-os como espaços indígenas²⁴ e empreendendo posteriormente lutas na sua manutenção. Acionam estratégias de diferenciação na relação com a sociedade envolvente, limites étnicos, manutenção ou estabelecimento de lideranças indígenas, resistência aos recrutamentos e força de trabalhos através das fugas.²⁵ O aldeamento foi um espaço cristão e português, mas também indígena, fazendo-o meio de reestruturação de identidade”²⁶

Os aldeamentos criados para a “civilização” dos indígenas e sobretudo no século XIX, sua a reclassificação destes como caboclos e aculturados, justificou a dispensação de garantias por lei de seus direitos sobre terras.²⁷ A invisibilidade da identidade indígena, identificando-a como mestiço, pardo, fazem essas presenças inexistentes nos documentos oficiais, propiciando a recusa de direito à terra, associada à identidade. A política pombalina fomentou a mestiçagem com a introdução da presença de brancos nos aldeamentos.²⁸ Casamentos entre indígenas e africanos escravizados também foram induzidos e até mesmo forçados por donos de escravizados²⁹, buscando assim, o aumento de mão de obra disponível, alegando direito de propriedade sobre as crianças geradas.

Contudo, as uniões entre indígenas e brancos, indígenas e negros também poderiam ocorrer fora do alcance de influência do Governo e fazendeiros. Um destacado exemplo de relação interétnica amistosa, espontânea, entre os *Puris* e os negros, aparece na história de Vuitir, o líder *Puri* que fez parte da formação do aldeamento de São João de Queluz, na província de São Paulo em 1800. Inconformado com os maus tratos dispensados aos africanos escravizados presente no aldeamento e trazidos pelo diretor de índios Januário Nunes da Silva; Vuitir reivindica que cessem os maus

²⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfozes indígenas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p.119

²⁵ MALHEIROS, Márcia. “Índios misturados”: identidade e desterritorialização no século XIX. Dissertação de Mestrado. UFF, 2001

²⁶ MONTEIRO, John. “A descoberta dos índios”. D. O. Leitura. São Paulo: ano 17, n. 1, suplemento 500 anos de Brasil, p. 6-7, 1999.

²⁷ MALHEIROS, Márcia, “Homens da Fronteira” Índios e Capuchinhos na Ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes, século XVIII e XIX, UFF, Niterói, 2008. p. 39.

²⁸ SOUZA FERREIRA, Ana Cláudia de. *Caminhos, mudanças, alianças e resistências indígenas: identidade e territorialidade dos Índios da Aldeia de Itaguaí – Século XIX*. 2016 p.29.

²⁹ 4 MONTEIRO, John. 1994. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes na Formação de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras. p 170.



tratos dispensando aos negros. Percebendo sua impotência diante daquela situação e não aceitando conviver com aquela realidade, Vuitir vai embora do aldeamento, volta para as matas. Não se tem mais notícia de Vuitir, que acaba se tornando devido a sua atitude, um personagem mítico para os negros escravizados, que passam a chamá-lo de Mongo que em Banto significaria Protetor que passam a invocá-lo em seus cantos amaldiçoando o feitor.

Das festas religiosas, de Santa Cruz, de Santo Antônio, com ofícios celebrados, diante do oratório, ou na capela da fazenda, pelo padre, especialmente, vindo da cidade, os escravos participavam de seus lances ao ar livre, do foguetório, e cantavam em torno da fogueira, dançavam jongo, até tarde da noite, com bom suprimento de cachaça:

Passei corgo, passei rio, subi morro e passei mato,/

Vi a cruz de Passa Quatro, vi cabôco frechadô;

Andei perdido no sertão do Embaú, Fui mordido de urutu...

Mongo Veio não vortô

Em coro triste de vozes todos repetiam: "Mongo Veio não vortô"³⁰

A figura de Mongo véio resistiu ao tempo e em meados de 1940 o escritor J.N, Mello de Souza, numa festa do 13 de maio em Jataí, ouviu em um jongo esse canto que recordava o "véio" *Puri*.³¹

De qualquer forma, a miscigenação -voluntária ou não –se configurou argumento no sentido de negar a condição de indígena. A extinção dos aldeamentos, transformando-os em Vilas e Freguesias, foi fundamentado justamente na ocorrência da mestiçagem; operada pelas Comissões de

³⁰ 5 PRÈZIA, Benedito. Vuitir, o mongo véio *Puri*. Revista Porantim. nº357. Brasília-DF.2013. p

16

³¹ MOTTA SOBRINHO, Alves. A civilização do café (1820-1920). 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1978. p 61-63



Demarcação das Terras públicas³². Nesse contexto, considerando ter operado a integração dos indígenas à sociedade nacional, o indígena mantinha oficialmente a sua identidade apenas por uma geração: seus filhos, mesmo tendo pai e mãe indígenas, passavam a ser classificados “pardos”.³³ Ao mesmo tempo, a hostilização aos indígenas, à exemplo dos *Puris*, fez com que muitos ocultassem e mesmo negassem sua identidade étnica como estratégia de sobrevivência.

A documentação a partir da década de 30 do século XIX demonstra o desaparecimento dos *Puris* dos documentos oficiais, aparentando um processo de extinção. Porém o trabalho de João Maia demonstra que na década de 30 os *Puris* viviam em Campo Alegre, alguns na Vila Resende.³⁴ O autor analisou livros de batismos da matriz de São Vicente Ferrer, e identificou que as crianças indígenas passaram a ser batizadas como pardos. Os *Puris* das gerações seguintes ainda que apresentando características físicas e mantendo costumes incontestavelmente indígenas, negam esta ascendência, temendo pelo preconceito. Até hoje, é possível perceber o receio da população, principalmente rural, em admitir esta relação, quando perguntados sobre a origem familiar e parentes mais antigos.

Os *Puris*, povo indígena de grande expressão no Vale do Paraíba, chegaram a ser oficialmente considerados extintos e preteridos da historiografia; e assim como variados povos listados na extinção, vem há gerações resistindo à negação de sua condição de existência.³⁵

³² ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. 1997. p 16-17.

³³ MALHEIROS, Márcia, “Homens da Fronteira” Índios e Capuchinhos na Ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes, século XVIII e XIX,UFF, Niterói, 2008. p. 39.

³⁴ Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima – Antiga São Vicente Ferrer. Livro de Batismo. 1884. Livro I, Página 2. MAIA João Azevedo Carneiro. Do Descobrimento de Campo Alegre até a Criação da Vila de Resende, CCMM, Resende, 1998, 2º edição. Op. Cit. p. 21. In. OLIVEIRA, Enio Sebastião Cardoso de. O paradigma da extinção: Desaparecimento dos índios *Puris* em Campo Alegre no Sul do Vale do Paraíba. Anais do XV encontro regional de história da ANPUH-Rio.

³⁵ ALVES, Marta Regina, FERREIRA, Fabiana Marques, OLIVEIRA, Robson da Silva. Da resistência à ressurgência: a história do povo indígena *Puri* na resistência e manutenção de sua cultura. XXII Encontro Latino Americano de Iniciação Científica, XVIII Encontro Latino Americano de PósGraduação e VIII Encontro de Iniciação à Docência - Universidade do Vale do Paraíba. 2018. p. 5.



A memória histórica acerca do povo *Puri* é encontrada nas regiões do Vale do Paraíba, herança passada à cada nova geração e presente na atualidade. Isso se verifica em aspectos da cultura *Puri* que são componentes do universo cultural da região. No distrito da fumaça, em Resende, onde localiza-se a antiga igreja de São Vicente Ferrer e o antigo aldeamento de São Luis Beltrão, por exemplo, parte dos habitantes se reconhecem nesse pertencimento étnico *Puri* e chamam de “Aldeia” aquela localidade, acionando uma significação de permanências, continuidades em contraposição à ideia de encerramento e ruptura.³⁶

A extinção dos *Puri*, é contestada por diversos autores já ao longo do séc. XX; entre eles o professor Alvaro Astolpho de Oliveira, no seu livro Geografia do Estado de Minas Gerais de 1929, relata um aldeamento *Puri* na bacia do Rio José Pedro, no município de Caparaó; o escritor Paulo Mercadante descreve em seu livro Crônica de uma Comunidade Cafeeira, a presença de grupos *Puris* pelas matas de São Francisco, Divino e Cachoeira do Boi, na década de 40.³⁷

Esses exemplos corroboram para a percepção de que o paradigma da extinção da etnia *Puri* trata-se de um processo de invisibilidade de identidade conduzido a partir do posicionamento do Estado Imperial Brasileiro, através das novas leis relacionadas à posse de terra num processo de cooptação de territórios *Puris*, que para tanto necessitava se fundamentar na negação da existências dessas identidades, portanto suprimidas dos documentos e reconhecimento oficial. O censo do IBGE de 2010, registrou 675 *Puris*. Desses 335 em MG, 169 no RJ, 113 no ES e 24 em SP.

Atualmente a etnia *Puri* possui 2 comunidades em áreas rurais de Minas Gerais, uma escola, reconhecimento oficial a níveis municipal e Estadual e 2 associações nos municípios de Araponga (Associação de Agricultores Familiares de Araponga) e Barbacena (Associação de Remanescentes de Índios *Puri* de Padre Brito). A Associação de Agricultores Familiares de Araponga teve início na década de 80 do século XX, e foi responsável pelo

³⁶ OLIVEIRA, Enio Sebastião Cardoso de. O paradigma da extinção: Desaparecimento dos índios *Puris* em Campo Alegre no Sul do Vale do Paraíba. Anais do XV encontro regional de história da ANPUH-Rio. p. 22

³⁷ MERCADANTE, Paulo. Crônica de uma comunidade cafeeira: Carangola: o vale e o rio. 1990. Pg 142.

assentamento de mais de 200 famílias *Puris* em pequenas propriedades rurais, através do que chamam Conquista de Terra em Conjunto: a estratégia consiste na geração de um fundo coletivo para compra de terra a partir de um pequeno grupo de famílias, que uma vez assentadas e minimamente estabilizadas economicamente, reúnem fundos para nova aquisição de terras, destinadas a novas famílias, que aderem ao grupo e ao compromisso de colaborar na aquisição de mais terra para assentar mais famílias. Mediante essa estratégia, as famílias permanecem naquela região de ocupação tradicional *Puri*, através da prática da coletividade na adesão de suas terras. Entre os compromissos listados aos membros em relação à organização está o de assumir a cultura *Puri*. Essa associação também foi responsável pela criação da EFA *Puris* (Escola Família Agrícola *Puris*), uma instituição de Ensino Médio Técnico, onde conhecimentos indígenas no trato com a terra e o meio-ambiente dialogam com técnicas modernas de agroecologia e manejo sustentável dos recursos naturais. Na região da Zona da Mata mineira, a cobertura vegetal da Mata Atlântica em maior parte está situada na área correspondente ao Parque Estadual Serra do Brigadeiro, uma Unidade de Conservação criada em 1996, que abrange 9 municípios e em maior extensão, a região de Araponga. Posta a criação da Unidade de conservação, o movimento sindical de trabalhadores rurais regional –composto em grande parte por famílias *Puris*– fazendo uso do lema Em defesa da vida e do meio ambiente reivindicam a participação em todas as etapas da implantação da Unidade de conservação nas Serras. A proibição de acesso à mata e a não desapropriação da população tradicional habitante do local, foi a causa defendida, sendo apontada a pertença ao território originário, já alvo de históricas ações do latifúndio e a relação de conservação existente entre essa população e a área de mata das Serras. A relação de conservação com a mata e a defesa ambiental, são associadas por essas famílias de agricultores *Puris* como competências da cultura *Puri*³⁸ É somente nesse contexto de criação do Parque Estadual que essas famílias *Puris*, que se preservaram em estratégico silêncio, resolveram expor suas identidades étnicas. Ainda sobre a cidade de Araponga, importa destacar a criação do CEPEC - Centro de Estudos e Promoção Cultural, tendo desde a

³⁸ BARBOSA, Willer Araújo. Cultura *Puri* e educação Popular no município de Araponga, Minas Gerais: Duzentos anos de solidão e defesa da vida e do meio ambiente. Florianópolis - Santa Catarina. 2005. P.107.

idealização e fundação, a presença de *Puris* da região. O trabalho desenvolvido se destina ao registro e valorização da cultura tradicional da região da Serra do Brigadeiro –antes, Serra dos Arrepiados, o que inclui aspectos da cultura *Puri* preservados entre a população local – como a tradição ancestral *Puri* de banhar as crianças pequenas em sangue de tatu. Em Barbacena, a comunidade *Puri* de Padre Brito é reconhecida pelo Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Artístico de Barbacena (COMPHA) como Patrimônio cultural imaterial. Além do reconhecimento a nível municipal, a prefeitura inseriu ao seu calendário oficial o Festival da Cultura Indígena. O Festival anual promove a História e Cultura do povo *Puri* e está em sua 3ª edição³⁹. Na única escola da comunidade a professora dedica parte da aula aos estudos da cultura *Puri*. As crianças de 4, 5 anos cantam na língua *Puri*, canções dos seus antepassados.

No meio urbano, na cidade do Rio de Janeiro, a etnia *Puri* está estruturada em movimentos organizados: Resistência Indígena *Puri*, Ressurgência *Puri* e *Txemím Puri*. Esses movimentos atuantes na cidade do Rio se deram a partir do contato desses *Puris* com a Aldeia *Maraká'nà*, onde integraram a história do aldeamento e também consolidaram suas histórias identitárias em meio ao movimento indígena presente na cidade e reconhecimento por parte de outros povos. O *Txemím Puri* compõe com o Resistência Indígena *Puri*, que atua também no Estado de Minas Gerais, como um Grupo de Pesquisa, revitalização ensino da Língua *Puri*, resgate e preservação da História e Cultura *Puri*; idealizado pelo Historiador Tutushamum *Puri* em 2010 a partir de pesquisas acerca da língua *Puri* iniciadas por ele momentos antes de sua chegada na Aldeia *Maraká'nà*; trazendo consigo o primeiro resultado de suas pesquisas de retomada da língua, seu canto *Petára*, o primeiro canto contemporâneo originado na própria língua *Puri*. Antes disso, o primeiro contato de *Puris* com sua língua ancestral na contemporaneidade, se deu a partir da cidade mineira de Araponga, no cenário da Dança de caboclo, uma dança folclórica presente em vários Estados brasileiros e remonta às ações jesuíticas coloniais. Em Araponga, essa manifestação cultural foi ressignificada em sua relação com o povo originário *Puri*, assumindo conotações próprias. Nomeada pelos *Puris* da região como “Folguedo dos Arrepiados”, em

³⁹ Decreto nº8.286 de 2018. <http://barbacena.mg.gov.br/2/m/noticia.php?id=6256>. Acesso: fev de 2018.



menção ao apelido que os *Puris* historicamente receberam no local, representa a preparação de um guerreiro, expressando a caça, as lutas e a habilidade de fuga. Ginico Lopes foi o *Puri* quem encabeçou a organização da dança por décadas, até sua morte em 1990; seis anos depois, seu filho Jurandir *Puri* assume o lugar que o pai deixara vago. A partir das canções que aprendera com o pai, Jurandir *Puri* passa a traduzir para o *Puri* as canções em português da dança, utilizando os registros de oralidade *Puri* do século XIX. Sua primeira tradução, o canto Ho! *Puri*, ah lekáh Txorê. Além dessa tradução, Jurandir musicou a letra de um canto *Puri* registrado no século XIX e o estendeu com 2 frases em *Puri*, o canto “Ho! Bugure”.

Um século após a interrupção do uso da língua ancestral, os *Puris* realizavam sua retomada linguística prioritariamente a partir da produção dos cantos. As releituras de Jurandir chegariam ao Rio de Janeiro, levadas por Dauá *Puri* à Aldeia Maraká'nà, na primeira década do século XXI. Em 2018 o Txemím *Puri*⁴⁰, organiza um grupo de pesquisa e estudo da língua, formado unicamente por *Puris*, com o desígnio de retomada da língua não apenas nos cantos mas de torná-la viva novamente na comunicação plena de *Puris* na contemporaneidade. Para isso, realizaram então os trabalhos de análise dos registros da língua *Puri* e tradução dos registros do idioma até então acessados por *Puris* somente nas grafias dos coletores alemães e franceses –o que impossibilitava a compreensão da real sonoridade das palavras. Realizaram os primeiros trabalhos de exame e seleção de versão de palavras –com 2 ou mais versões registradas –para o uso comum ao grupo, pois um uso diversificado por cada *Puri* inviabilizaria o entendimento e por conseguinte a uso da língua da comunicação, sistematizaram a grafia, identificaram os elementos estruturantes e regras próprias da língua para preenchimentos das lacunas, e em 2019 produziram o primeiro vocabulário⁴¹ atualizado do *Kwaytikindo* (idioma *Puri*), produzido de forma inteiramente autônoma, coletiva e interna da etnia. A aldeia Maraká'nà é um dos espaços de encontros periódicos organizados pelo Txemím *Puri* para a prática coletiva presencial da língua *Puri*.

⁴⁰ Disponível em: <http://kuaytikindo.blogspot.com/?m=1>

⁴¹ Disponível em: <http://kuaytikindo.blogspot.com/2019/04/lingua-Puri-kwaytikindo-vocabulario.html?m=1>



A etnia *Puri* compõe a formação do aldeamento *Maraká'nà* desde o ano de 2009. A medida que *Puris* tomavam conhecimento da presença de *Puris* no aldeamento, mais *Puris* dispersos sobretudo no Estado do Rio de Janeiro, mas também em outros, retomaram o convívio coletivo propiciado pelo ambiente interétnico da *Maraká'nà*.

As aldeias indígenas, mais que simples locais de moradia, são espaços de vivência da cultura de cada povo e de continuidade das tradições. Uma parte considerável das expressões culturais indígenas se dá de forma coletiva; portanto, o isolamento dos indivíduos indígenas, que costuma ocorrer em ambiente urbano, limita seriamente as possibilidades de uma pessoa praticar a cultura do povo indígena ao qual pertence. Segundo Massey e Rose⁴², o território opera nas identidades pois concerne sentido de pertença, sendo produto e produtor de identidade, compõe o ser de cada grupo social, ainda que de forma justaposta e/ou descontínua. Acerca disso, Haesbaert⁴³, afirma que a desterritorialização é percebida como o sentimento de perder o que se é para esses grupos. A perda do espaço onde cotidianamente se significam.

Para indígenas que não nasceram ou cresceram em aldeias, a experiência de conviver em uma aldeia, sobretudo com sua configuração pluriétnica, permite reconhecer pontos em comum entre as culturas e esses pontos possibilitam uma vivência que, ainda que não venha da continuidade de uma tradição em plenitude, ainda assim os fornece aprendizado e incorporação de elementos identitários. As experiências na *Maraká'nà*, oferece à esses indígenas conhecer um viver coletivo que caracteristicamente não se encontra nas cidades, também como presenciar a força de uma cultura e de uma ancestralidade orientando as

⁴² MASSEY, Doreen and JESS, Pat (eds.) *A Place in the World? Places, Cultures and Globalisation*. Oxford: Oxford University Press/The Open University, 1995. ROSE, G. *Place and Identity: A Sense of Place*. in MASSEY, Doreen and JESS, Pat (eds.) *A Place in the World? Places, Cultures and Globalisation*. Oxford: Oxford University Press/The Open University, 1995. pp. 87-132, HAESBAERT, Rogério. *Identidades territoriais* in ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R. *Manifestações da cultura no espaço*. RJ: EdUERJ, 1999.

⁴³ HAESBAERT, Rogério. *Identidades territoriais* in ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R. *Manifestações da cultura no espaço*. RJ: EdUERJ, 1999.



ações dos membros de uma coletividade. A partir disto dispõe de parâmetros que os proporciona comparar com formas similares que marcaram sua vivência familiar; reavivando e ressignificando memórias agora tidas como entendidas apropriadamente. A apreensão da Aldeia *Maraká'nà*, nesse sentido, é de um lugar de reencontro com uma origem familiar indígena, mas desta vez como presença (da cultura, reconhecida como tal) e não mais como ausência (de um padrão de vida externo a essa cultura). Disso, resulta a tomada de consciência da identidade indígena que emerge convicta, amparada nas memórias compreendidas em diálogo com o reconhecer-se em meio aquela vivência oportunizada.

Grimberg & Grimberg apontam que “um dos elementos importantes para a consolidação do sentimento de identidade é o jogo dialético entre a semelhança e a diferença, entendidas aqui como semelhanças e diferenças de alguém consigo mesmo no curso do tempo, ou com outro no plano grupal e com os outros. [...] através da noção de “identidade contrastiva” e com referência a um tipo particular de identidade social, a saber, a identidade étnica.”⁴⁴

A cultura originária de um grupo étnico em diáspora ou de intenso contato não se perde ou simplesmente se funde, mas assume novo formato em demanda do contato, estabelecendo o contraste. Tende a se simplificar convocando um número menor de sinais diacríticos, pois “não se leva para a diáspora todos os seus pertences, manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste”⁴⁵, ao mesmo tempo em que acentua e se enrijece. Por isso é necessário que identidade seja de forma realista, compreendida como um processo que passa por variações e a análise do processo requer a observação das interdependências que acarreta o curso dos eventos.⁴⁶

Como elemento central no processo de etnogênese do povo *Puri*, encontra-se a retomada do uso de sua língua ancestral. A retomada da língua constitui um ponto de conexão entre os *Puris* do presente e do

⁴⁴ CARDOSO DE OLIVEIRA, R Identidade étnica, identificação e manipulação. Sociedade e Cultura. 2007 . Pg 35

⁴⁵ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura com aspas – etnicidade: da cultura residual mas irreduzível 2009. P;238

⁴⁶ CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade étnica, identificação e manipulação. 2007. Pg.119



passado, exprimindo visão de mundo própria da cultura que os ancestrais deixaram impressas nas palavras de seu idioma. Os significados manifestos nessa oralidade preservada e retomada orientam uma prática de espiritualidade mediada pelo canto e o maraká, que atua enquanto estruturante na identidade *Puri* como povo na atualidade e dialoga com práticas similares dos outros povos indígenas em convivência na Aldeia *Maraká'nà*, ambiente epicentro da retomada de nosso idioma à nível coletivo.

A língua de um povo é um elemento de identidade que organiza sua percepção de mundo e é um diferenciador por excelência, por isso os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais historicamente combatem o polilinguismo dentro de suas fronteiras.

O significado de um elemento identificador da identidade, um símbolo, não é intrínseco, define-se de onde está inserido na estrutura. A construção da identidade aciona da tradição elementos culturais que são remodelados quando demandados para se tornarem sinais diacríticos. Os elementos selecionados embora imprevisíveis não são arbitrários, originam-se de acervo cultural indicando a ideia de permanências⁴⁷

Um grupo étnico não configura meramente a soma de seus membros individuais ou a junção de concepções independentes.⁴⁸ As crenças e valores somente possuem caráter normativo de um grupo étnico se eles são admitidos enquanto representações coletivas do grupo em questão. Bordieu nos lembra que a história traçada se torna atuada e atuante se a identidade em causa encontra quem se reconheça nela.⁴⁹ Portanto, os códigos de significados que são dinamizados nas etnogêneses são efetivos se coincidem com a experiência cultural do grupo étnico. Embora não se trate de uma continuidade cultural linear coletiva,⁵⁰ é a continuidade de símbolos culturais de experiências compartilhadas e reunidas que esculpe

⁴⁷ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura com aspas – etnicidade: da cultura residual mas irreduzível 2009. P;239

⁴⁸ COHEN, Abner. A lição da etnicidade. “The Lesson of Ethnicity”. In Urban Ethnicity. Abner Cohen, ed. Pp. ix-xxiii. London: Tavistock. 1974. Pg 6.

⁴⁹ BOURDIEU, Pierre. “Le Mort Sainsit le Vif. As Relações entre a História Reificada e a História Incorporada. 1989”. In: A Economia das Trocas Simbólicas. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/Difel. pp. 75-106

⁵⁰ BARTOLOMÉ, Miguel. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. 2006. Pg 21.

a estrutura. Ao se encontrarem, cada *Puri* passou a dotar de novo sentido certos aspectos de suas histórias familiares, percebidos equivalentes, que passam a ser vistos como traços distintivos do povo a medida que os *Puris* se reconhecem neles.

O “espanto” antropológico diante das etnogêneses, que manifestam publicamente coletividades que permaneceram existentes, vem da influência teórica da ideia de aculturação, partindo da percepção do exterior para compreender o interior⁵¹.

No entanto, conforme reflete Casé Angatú Xukurú Tupinambá⁵²:

Ao contrário das perspectivas assimilacionistas e de extinção dos Povos Originários, ocorreu um aumento significativo da população Indígena, que vem reivindicando suas identidades étnicas e o reconhecimento de direitos perante o Estado brasileiro, especialmente o direito ao território. [...] Um aspecto importante acerca dos últimos censos é que o aumento significativo da população indígena não resultou apenas no crescimento vegetativo (por nascimento), mas na mudança da autoidentificação étnica. Ou seja, houve um processo de fortalecimento da etnicidade indígena, colocando em questionamento as concepções que sinalizavam para o desaparecimento dos Povos Originários por assimilação e/ou extinção física.

Ainda que não seja a única região onde ocorre o fenômeno, foi no Nordeste as primeiros processos de etnogêneses. É a região de colonização mais antiga e teve seus aldeamentos extintos em um período de menos de 10 anos. Lá se registrou os primeiros grupos de “caboclos” reivindicando seu reconhecimento como indígenas nos de anos de 1920. Surgiram outros casos na região por mais 2 décadas, houve um período de interrupção e em 70 novos casos foram noticiados. No ano seguinte a ratificação da Convenção 169 da OIT foi realizado em Olinda (PE) o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial– 2003, com a presença de 47 povos indígenas, 26

⁵¹ BARTOLOMÉ. Miguel A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Revista Mana, v. 12, n. 1, p. 16, 2006.

⁵² Casé Angatú Xukurú Tupinambá – Carlos José ferreira dos Santos. “Histórias e culturas indígenas – alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos falando? História e Perspectivas, Uberlândia (53): 179-209, jan/jun. 2015. p 189-190

deles auto afirmados indígenas ainda sem o reconhecimento oficial de sua etnicidade. Os grupos reunidos chegaram a conclusão: “devemos ser reconhecidos por nossa história de resistência e não mais por nossa suposta ressurgência ou emergência”⁵³. E exigiram serem denominados não por uma dessas formas, mas como “índios resistentes”.

Mesmo sem sinais externos considerados por alguns suficientemente distintivos da sociedade envolvente, traços culturais que definem e estruturam a identidade do povo são condizentes com a historicidade que lhe é própria.

O avanço dos estudos sobre os povos indígenas, requer cuidado quanto ao método comparativo tido essencial, para não resultar em análises anacrônicas, em comparações injustificáveis sobre temporalidades e processos diversos entre os grupos indígenas; pois os dados históricos e etnográficos se situam em contextos temporais e culturais específicos;⁵⁴ o Estado Nacional operou formas distintas de controle social sobre diferentes alteridade representadas por indivíduos não-brancos.

Indígenas, principalmente através da visibilidade de liderança ou produções intelectuais, tem exercido forte crítica à exotização de suas crenças e costumes pensadas unicamente como tradições pretéritas, imunes às mudanças que sobre elas agem no curso de suas histórias. A arbitragem sobre suas culturas que permanece sendo feita por autoridades “oficiais” e “especialistas” que os coloca em condições de subordinação em face dos processos decisórios, é cada vez menos aceita.

A adoção de autonomia por parte dos povos indígenas resulta em confrontos de posicionamentos com a sociedade que se nega a despojar-se da imagem que idealiza e postula sobre essas identidades.⁵⁵ A tradição da observância tão somente ao direito positivo, sem levar em conta o direito natural e, o pétreo senso comum sobre o que “deve” ser um

⁵³ ARRUTI, José Maurício Andion - Identidade, etnogêneses indígenas. In: Povos indígenas no Brasil : 2001-2005 São Paulo : Instituto Socioambiental. 2006. Pg 51.

⁵⁴ BARTOLOMÉ. Miguel A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Revista Mana, v. 12, n. 1, p. 6, 2006

⁵⁵ OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro. 2016. Pg 313.



“índio”⁵⁶ tem atuado como severos obstáculos à implementação de avanços teóricos e jurídicos no reconhecimento de povos indígenas resistentes.

Como apontou Sider⁵⁷, sendo o etnocídio o extermínio sistemático de um modo de vida; em resposta e oposição à ele está a autodeterminação com a (re)construção de uma autoconsciência de identidades coletivas étnicas contra ação de dado Estado Nacional, que são as etnogêneses.

A idealização sobre a imagem do indígena pautada no insustentável parâmetro de *Purismo* racial (fenótipo) e também no estereótipo, tem sido uma estratégia de invisibilidade sobre várias etnias e da deslegitimação sobre aqueles indígenas que se assumem pertencentes a elas. Os povos nativos se mantiveram existentes como sociedades possuidoras de dinâmicas próprias, que transcendem percepções estáticas, compostas por sujeitos que atuam na história e decidem, nas palavras de Tutushamum *Puri*: “não enterrar, mesmo que à outros pareça pouco, o que nossos ancestrais nos legaram, resistiu e chegou até nós hoje”.

⁵⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro. 2016. Pg 50.

⁵⁷ SIDER, Gerald M. 1976. “Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis”. *Dialectical Anthropology*, 1(2): 161-172. In: ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*. Vol.3, n.2, p 7-38. 1997.p.27.



Este é um artigo publicado em acesso aberto sob uma licença Creative Commons

